

Kultur und Ideologie

Taubes, Jacob

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Taubes, J. (1969). Kultur und Ideologie. In T. W. Adorno (Hrsg.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?: Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1968* (S. 117-138). Stuttgart: Ferdinand Enke. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-160767>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

JACOB TAUBES

KULTUR UND IDEOLOGIE

I.

Im April 1856 hat Marx auf der Jahresfeier der Chartistenzeitung ‚The People’s Paper‘ angesichts der Fortschritte der Naturbeherrschung, die den Rückschritt der Gesellschaft bedingen, die Signatur des 19. Jahrhunderts zu bestimmen versucht. Marx geht von der einen großen Tatsache aus, die für das 19. Jahrhundert bezeichnend ist. „In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt, scheint der Mensch durch andere Menschen oder durch seine eigene Niedertracht unterjocht zu werden... Dieser Antagonismus zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Beziehungen unserer Epoche ist eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache.“ In diesem Widerspruch zwischen technologischem Fortschritt und gesellschaftlichem Rückschritt, der „die armseligen Rückschrittspropheten in Verwirrung“ bringt, erkennt Marx die Bedingungen der kommenden Revolution. Er meint, „daß die neuen Kräfte der Gesellschaft, um richtig zur Wirkung zu kommen, nur neuer Menschen bedürfen, die ihre Meister werden – und das sind die Arbeiter“¹. Als Marx zwölf Jahre später im ‚Kapital‘ die Analyse der kapitalistischen Produktionsweise unternahm, war diese schon so voll entwickelt, daß ihr offenes Geheimnis, der Antagonismus zwischen Produktivkräften und gesellschaftlichen Verhältnissen, enträtselt werden konnte. Dennoch stand diese Produktionsweise erst im Anfang einer technologischen Entwicklung, die den Antagonismus der bürgerlichen Gesellschaft auf neue Weise verschärfen und verschleiern sollte. Heute bedarf es deshalb einer neuer Interpretation ihres Antagonismus. Marx selbst konnte 1857 mit ökonomischen Kategorien die „Daseinsformen, Existenzbestimmungen“ der „modernen bürgerlichen

¹ Karl Marx – Friedrich Engels, Werke, Berlin 1963, Bd. 12, S. 3 f.

Gesellschaft“² beschreiben. Er geht aus von der Analyse der Ware, weil die Ware die ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft beherrscht. Warenverkehr hat es zwar schon auf der Stufe vorkapitalistischer Produktionsweise gegeben, aber erst im Kapitalismus entwickelt die Ware sich zur bestimmenden Form der Gesellschaft. „Dazu muß sie“, so interpretiert Lukács, „sämtliche Lebensäußerungen in der Gesellschaft durchdringen und nach ihrem Ebenbilde umformen.“³ Als „Universalkategorie“, die das Gesamt der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt, tritt die Ware erst in der Produktionsweise des modernen Kapitalismus auf. Denn Ware als Tauschwert verselbständigt sich zu einem Ding, sinnlich-übersinnlich zumal. Sie verwandelt die lebendige Arbeit selbst in Ware, so daß ihr Schöpfer zu ihrem Geschöpf wird. Sinnlich-übersinnlich ist das Produkt Ware, weil ein gesellschaftliches Verhältnis in das ökonomische Produkt geheimnisvoll eingeht. „Das Geheimnisvolle der Warenform“ besteht darin, daß sie ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis der Menschen selbst zurückspiegelt, welches „für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“⁴. Eine Analogie für diesen gesellschaftlichen Mechanismus findet Marx in der „Nebelregion der religiösen Welt“. „Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.“⁴ Marx nennt dies Verhältnis: Fetischismus. Der fetischistische Charakter eignet den Arbeitsprodukten, sobald sie als Waren produziert werden. Dieser Modus ist daher von der Warenproduktion unzertrennlich. Die Abbeviatur: Fetischismus der Ware, durch die Marx das gesellschaftliche Verhältnis im ökonomischen Prozeß der kapitalistischen Produktionsweise beschreibt, sollte später auch den Schlüssel zur Interpretation des Überbaus hergeben. Indem aber diese Abbeviatur den Schlüssel zur Interpretation der kapitalistischen Gesellschaft, ihres Unterbaus wie ihres Überbaus, hergab, trat das Problem vom Widerspruch zwischen technologischem Fortschritt und gesellschaftlichem Rückschritt, das Marx selbst schon anvisiert hatte, in den Hintergrund.

Es hat mehr als ein halbes Jahrhundert gebraucht, um die Einsicht von Marx über die durch das Warenverhältnis bedingte Veränderung des Bewußtseins auf allen Kulturgebieten zur Geltung zu bringen.

² Vgl. Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 13, S. 637.

³ Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über marxistische Dialektik, Berlin 1923, S. 96.

⁴ Marx, Das Kapital, Berlin 1961, Bd. 1, S. 77 f.

Lukács wendet die Warenkategorie zur Interpretation der Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft an. Walter Benjamin versucht mittels dieser Kategorie als Schlüssel die Phantasmagorie der kapitalistischen Kultur im ganzen zu beschreiben. Das Werk, welches der „diktatorisch beherrschende Gegenstand“⁵ der Arbeit seiner letzten Jahre war, ist nicht geschrieben worden. Erhalten ist unter anderem ein im Jahr 1935 verfaßtes Memorandum: ‚Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts‘, das im Umriss andeutet, welche Intensität der Reflexion nötig ist, um den Fetisch Ware, dessen „theologische Mücken“ Marx im Unterbau der kapitalistischen Gesellschaft analysierte, auch im Überbau aufzuspüren. Erhalten aber ist auch ein Kommentar Adornos zu diesem Entwurf. Denn als kritischen Kommentar muß man wohl den Hornberger Brief vom 2. August 1935 bezeichnen. Text und Kommentar ersetzen nicht das Werk, aber sie führen mitten hinein in das Problem Kultur und Ideologie, in den Streit Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Zwei Passagen seien herausgehoben, die den Höhepunkt und die Sprengung der Phantasmagorie des 19. Jahrhunderts markieren. „Die Phantasmagorie der kapitalistischen Kultur erreicht auf der Weltausstellung von 1867 ihre strahlendste Entfaltung. Das Kaiserreich steht auf der Höhe seiner Macht. Paris bestätigt sich als Kapitale des Luxus und der Moden.“ „Weltausstellungen sind die Wallfahrtsstätten zum Fetisch Ware... Die Weltausstellungen verklären den Tauschwert der Waren. Sie schaffen einen Rahmen, in dem ihr Gebrauchswert zurücktritt. Sie eröffnen eine Phantasmagorie, in die der Mensch eintritt, um sich zerstreuen zu lassen. Die Vergnügungsindustrie erleichtert ihm das, indem sie ihn auf die Höhe der Ware hebt. Er überläßt sich ihren Manipulationen, indem er seine Entfremdung von sich und den anderen genießt.“⁶

Gewalt gewinnt Benjamins allgemeine Charakteristik des Höhepunkts der kapitalistischen Kultur am Detail: in der Interpretation von Grandvilles Kunst, die die „Inthronisierung der Ware“ und den sie umgebenden „Glanz der Zerstreuung“ zu ihrem geheimen Thema hat, und im Hinweis auf die Warenutopie der Saint-Simonisten. Benjamins Hinweis auf die Saint-Simonisten ist nicht ohne Interesse für das Thema Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Denn von Anfang an ist die Soziologie unter der Signatur Industriegesellschaft angetreten. Die Saint-Simonisten haben das Geheimnis der Soziologie verraten und ihre Ortsbestimmung heute vorweggenommen, wenn sie die soziale Struktur

⁵ *Walter Benjamin*, Briefe 2, Frankfurt/Main 1966, S. 659.

⁶ *Benjamin*, Schriften 1, Frankfurt/Main 1955, S. 414 u. 412 f.

der industriellen Gesellschaft, ihr integriertes Gefüge industrieller Führer, funktionaler Hierarchien, systematischer Organisationen in überraschender Entsprechung zur feudalen Hierarchie, Interessenordnung und Herrschaftsstufung verstehen. Von ihnen sagt Benjamin: „Die Saint-Simonisten, die die Industrialisierung der Erde planen, nehmen den Gedanken der Weltausstellungen auf... Die Saint-Simonisten haben die Entwicklung der Weltwirtschaft, nicht aber den Klassenkampf vorausgesehen. Neben ihrem Anteil an den industriellen und kommerziellen Unternehmungen um die Jahrhundertmitte steht ihre Hilflosigkeit in den Fragen, die das Proletariat betreffen.“⁶

Im Programm der Saint-Simonisten kommt die „Warenwelt als Utopie“ in den Blick, nicht aber enthüllt sich deren Kehrseite: Warenwelt als Hölle⁷. In einer Interpretation Offenbachs, dessen Operette für Benjamin „die ironische Utopie einer dauernden Herrschaft des Kapitals“, darstellt, könnte, so meint Adorno, „dieser Doppelsinn sich höchst schlüssig herausstellen: nämlich der von Unterwelt und Arkadien – beides sind explizite Kategorien Offenbachs und bis ins Detail der Instrumentation herein zu verfolgen“⁷.

Im letzten Abschnitt des Memorandums, der von „Haussmann oder die Barrikaden“ handelt, werden „die Monumente der Bourgeoisie als Ruinen“ erkannt, noch ehe sie zerfallen sind. Haussmann wird für Benjamin zur Schlüsselgestalt der Epoche, weil an seinen Schöpfungen das medusische Antlitz der kapitalistischen Kultur, Schönheit und Gewalt offenkundig wird. „Haussmanns urbanistisches Ideal waren die perspektivischen Durchblicke durch lange Straßenfluchten. Es entspricht der im 19. Jahrhundert immer wieder bemerkbaren Neigung, technische Notwendigkeiten durch künstlerische Zielsetzungen zu veredeln.“ Den wahren Zweck der Haussmannschen Arbeiten sieht Benjamin in der Sicherung der Stadt gegen den Bürgerkrieg. Haussmann wollte die Errichtung von Barrikaden in Paris für alle Zukunft unmöglich machen. „Die Breite der Straßen soll ihre Errichtung unmöglich machen, und neue Straßen sollen den kürzesten Weg zwischen den Kasernen und Arbeitervierteln herstellen. Die Zeitgenossen taufen das Unternehmen: ‚l’embellissement stratégique‘.“⁸ Kultur, ihre Werte und Güter fanden in Benjamin einen distanzierten Betrachter. Denn was er an Kunst und Wissenschaft „überblickt, ist samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen betrachten kann. Es dankt sein Dasein nicht nur

⁷ Vgl. den Brief von Theodor W. Adorno an Benjamin vom 2. 8. 1935, in: *Benjamin*, Briefe 2, S. 673.

⁸ *Benjamin*, Pariser Passagen, Schriften 1, S. 419 f.

der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“⁹ Kulturgeschichte kann ihrer Idee nach dieses Soll und Haben niemals errechnen. Darum enthüllt die Abgehobenheit, in der die Kulturgeschichte ihre Inhalte präsentiert, für Benjamin sich als Schein. Kulturgeschichte ist immer von einem falschen Bewußtsein gestiftet. Ist der Begriff der Kultur für Benjamin ein problematischer, so ist ihr Zerfall in Werte oder Güter, „die der Menschheit ein Objekt des Besitzes würden, ihm eine unvollziehbare Vorstellung... Als ein Inbegriff von Gebilden, die unabhängig, wenn nicht von dem Produktionsprozeß, in dem sie entstanden, so doch von dem, in welchem sie überdauern, betrachtet werden, trägt der Begriff der Kultur ihm einen fetischistischen Zug. Sie erscheint verdinglicht. Ihre Geschichte wäre nichts als der Bodensatz, den die durch keinerlei echte, d. i. politische Erfahrung im Bewußtsein der Menschen aufgestöberten Denkwürdigkeiten gebildet haben.“⁹

Diese Kritik Benjamins kommt formal überein mit dem Angriff von rechts, den gleichzeitig Carl Schmitt und Christoph Steding gegen Kulturgeschichte und Kulturosoziologie führten. Die formale Identität der Stoßrichtung ihrer Kritik kann leicht dazu verführen, von einem rechts-faschistischen und links-faschistischen Angriff auf liberale Kultur, deren Geschichte und Ideologie, zu sprechen. Aber Benjamins Kritik ist vom Angriff Carl Schmitts und Christoph Stedings durch einen Abgrund geschieden. Entscheidend ist die Differenz, wie sie das Verhältnis von Kultur zu Politik verstehen. Wenn Benjamin auf „echte, d. i. politische Erfahrung“ sich bezieht, dann rekurriert er auf Politik als Konstruktion, als Überwindung der Natur und Emanzipation vom Grauen der Gewalt, das ewig wiederkehrend sich im Kreise dreht. Wenn Carl Schmitt und Christoph Steding aber auf politische Erfahrung sich beziehen, dann rekurrieren sie auf das Grauen der Gewalt selbst, das die Geschichte durchherrscht. Die historisch-dialektische Kritik seit Marx entlarvt die bürgerliche Apotheose der Kultur, weil Kultur in ihrer Abgeschiedenheit zum Ersatz für die menschliche Emanzipation wird, die die politische Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft nicht verwirklicht hat. Die bürgerliche Gesellschaft aber konnte die menschliche Emanzipation nicht verwirklichen, und ihre Apotheose der Kultur wird zur Lüge, weil sie das ökonomische Fundament, wo Unmenschlichkeit

⁹ Benjamin, Edward Fuchs, in: Angelus Novus, S. 311, und in: „Geschichtsphilosophische Thesen“, Schriften 1, S. 498.

weiterhin herrscht, unberührt läßt. Für die marxistische Kritik ist die bürgerliche Ideologie von Freiheit und Schönheit ein Schein, aber Schein einer Wahrheit, die bürgerlich sich nicht verwirklichen läßt. Die faschistische Kritik entlarvt die bürgerliche Apotheose der Kultur als Ersatz und machtlosen Überbau, die das Grauen der politischen Wirklichkeit überdeckt. Sie kritisiert die Abgeschiedenheit der bürgerlichen Kultur, weil diese neutralisierend aufs barbarische Potential der Politik wirkt, das die Theoretiker des Faschismus zu enthemmen trachten. Auch ihnen ist die bürgerliche Ideologie von Freiheit und Schönheit Schein, aber Schein einer Lüge¹⁰.

Benjamin sagte einmal von seiner Passagenarbeit, sie könne nur dem Raum des Wahnsinns abgezwungen werden¹¹. Das stimmt auch fürs Methodische, darin sie, wie Adorno ihm zu bedenken gibt, auf weiten Strecken nicht von der Methode C. G. Jungs und Klages' sich abheben läßt, wo „Historie und Magie oszillieren“¹². Benjamin hat sich aber „am Kreuzweg von Magie und Positivismus“¹³ angesiedelt, um die bei den Theoretikern der extremen Reaktion vorhandenen Einsichten „für die Zwecke des Faschismus vollkommen unbrauchbar“¹⁴ zu machen. Wenn Benjamin versucht, den Fetischcharakter der Ware in ein Netz von Korrespondenzen und Entsprechungen einzufangen, so muß er einzelne sinnfällige Züge aus dem Bereich des Überbaus „materialistisch“ zu entsprechenden Zügen des Unterbaus unvermittelt in Beziehung setzen. Dagegen wendet sich mit Recht die Kritik Adornos. Denn die materialistische Determination kultureller Charaktere scheint ihm nur durch den Gesamtprozeß vermittelt. „Der Fetischcharakter der Ware ist keine Tatsache des Bewußtseins, sondern dialektisch in dem eminenten Sinne, daß er Bewußtsein produziert.“¹⁵ Erst die Einsicht in die Universalität des Warenfetischismus im organisierten Kapitalismus des 19. Jahrhunderts könnte zugleich eine äußerste Schärfung, sowohl seines gesellschaftlichen als auch seines ökonomischen Charakters bedeuten. Diese Wende des Warenfetischismus ins Totale müßte auch historisch sinnlich erfahrbar werden. Der fürs 19. Jahrhundert spezifische Warencharakter, d. h. die industrielle Warenproduktion müßte weit schärfer herausgearbeitet werden, als Benjamin es tut. Denn das Ver-

¹⁰ Vgl. *Adorno*, *Prismen*, Frankfurt/Main 1955, S. 71.

¹¹ Vgl. den Brief Adornos an Benjamin vom 2. 8. 1935, in: *Benjamin*, *Briefe* 2, S. 679.

¹² Brief Adornos an Benjamin vom 10. 11. 1938, in: *Briefe* 2, S. 784.

¹³ *Adorno*, a.a.O., S. 786.

¹⁴ Vgl. *Benjamin*, *Das Kunstwerk*, in: *Schriften* 1, S. 367.

¹⁵ Brief Adornos an Benjamin vom 2. 8. 1935, in: *Briefe* 2, S. 672.

hältnis von Ware und Entfremdung gilt seit dem beginnenden Kapitalismus, d. h. dem Manufakturzeitalter. Aus diesem Verhältnis konstituiert sich die „Einheit“ der Moderne, nicht aber die Physiognomie des 19. Jahrhunderts. Konkretisieren ließe sich das Problem der Warenform der kapitalistischen Kultur allein durch die spezifisch historischen Kategorien: Welthandel und Imperialismus¹⁶.

Die Differenz in der Interpretation der Phantasmagorie der kapitalistischen Kultur, die zwischen Text und Kommentar auftritt, liegt nicht so sehr an einer Verschiedenheit der Anschauung von der Gewalt der Phantasmagorie selbst, sondern an dem eindeutigeren Bezug Adornos auf die Konstellation des 20. Jahrhunderts, wo Unterbau und Überbau nicht mehr getrennt voneinander bestehen, wo Ideologie nicht mehr als Fassade eines verhüllten massiven Interesses funktioniert, wo der materielle Produktionsprozeß als solcher sich am Ende als das offenbart, „was er in seinem Ursprung im Tauschverhältnis, aus einem falschen Bewußtsein der Kontrahenten voneinander... immer schon war: Ideologie“¹⁷. Fraglich bleibt allerdings, ob die Konstellation des 20. Jahrhunderts, wie Adorno sie beschreibt, noch unter die Signatur des Warenfetischismus gestellt werden kann, genauer: ob das Problem der industriellen Gesellschaft im Begriff des Tausches noch begreifbar bleibt? Zuzugeben ist Adorno, daß auch heute noch im universalen Vollzug des Tausches „abgesehen wird von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus bisher als Sekundäres befriedigt“. Zuzugeben ist auch, daß heute die noch „als Kundenschaft eingestufte Menschheit, das Subjekt der Bedürfnisse... über alle naiven Vorstellungen hinaus gesellschaftlich präformiert (ist), und zwar nicht nur vom technischen Stand der Produktivkräfte, sondern ebenso von den wirtschaftlichen Verhältnissen“¹⁸. Aber läßt sich der Kernsatz von Adornos kritischer Analyse der Gesellschaft: primär ist der Profit, noch für die industrielle Gesellschaft halten?

Auch wenn man Adorno zugibt, daß in der spätkapitalistischen Epoche die Abstraktheit des Tauschwertes gesellschaftlich nicht neutral ist, daß „in der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warenaustauschs... sich die Herrschaft von Menschen über Menschen“ versteckt, auch wenn man einsieht, daß die industrielle Gesellschaftsformation „sich nicht jenseits der Konflikte und Antagonismen oder

¹⁶ Vgl. a.a.O., S. 676 und 680.

¹⁷ Adorno, *Prismen*, S. 25.

¹⁸ Adorno, Artikel „Gesellschaft“ im Evangelischen Staatslexikon, Stuttgart 1966, Spalte 639 f.

trotz ihrer“ vollzieht, sondern daß ihr Medium „die Antagonismen selbst“ sind, welche gleichzeitig die Gesellschaft zerreißen, so bleibt doch die Frage, ob „einzig durch das Profitinteresse hindurch“¹⁹ knirschend, stöhnend, mit unsäglichen Opfern bis heute das Getriebe sich erhält? Müßte die Analyse der industriellen Gesellschaft nicht noch näher dem Raum des Wahnsinns nackter Gewalt und verhüllter Herrschaft angesiedelt werden, als Adorno es wagt? Ist das Tauschgesetz als universale Kategorie nicht überfordert, die Konstellation des Zeitalters von Technik und Industrie zu begreifen, wenn das Profitmotiv subjektiv zurücktritt und objektiv nicht mehr in der unvermittelten, deutlich erkennbaren Gestalt auftritt wie in der Epoche des klassischen Kapitalismus? Adornos Rekurs auf universale Tauschgesellschaft eignet im Blick auf die Produktionsbedingungen der industriellen Gesellschaft ein gewisser metaphorischer Charakter. In der kapitalistischen Organisation der Gesellschaft tritt außerökonomische Gewalt nur am Rande auf, etwa in Krisensituationen, um den universalen Tausch zu regulieren. In der industriellen Gesellschaft aber ist die Quantität der Interventionen außerökonomischer Gewalt in eine neue Qualität umgeschlagen. Vom Standort der klassischen Theorie und Praxis des Kapitalismus heißt dies für die Situation heute: die Krise ist permanent geworden. Vom Standort einer Theorie des gegenwärtigen Zeitalters heißt dies: die Intervention außerökonomischer Gewalten ist die Signatur unseres Alltags. Erscheint heute – angesichts der permanenten Intervention außerökonomischer Gewalten im Gesamt der industriellen Gesellschaft – Herrschaft nicht als selbständiger Faktor, der sich nicht bloß als Funktion des Profitmotivs verrechnen läßt? Läßt sich nicht sogar im Blick auf die Konstellation heute Profitstreben selbst als Variante von Herrschaft enthüllen? Läßt sich nicht am Ende die klassisch marxistische These vom Umschlag des „rationalen“ Kapitalismus in seiner Spätphase in Irrationalität verschärfen und sagen: diese Irrationalität enthüllt erst ganz die ratio des Kapitalismus: Herrschaft?

Als Marx 1857 im „Rohentwurf“ das Gesamt der kapitalistischen Gesellschaft zu beschreiben versuchte, stieß er bis an die Grenze ihrer Organisation vor. Als Schranke der kapitalistischen Produktion erkannte er die Organisation der kapitalistischen Gesellschaft selbst. Im kapitalistischen Produktionsprozeß durchlaufen die technischen Arbeitsmittel „verschiedene Metamorphosen, deren letzte... ein automatisches System der Maschinerie“ ist. Marx meinte, daß die kapitalistische Produktionsweise durch die Entwicklung der Technik und Industrie an

¹⁹ Adorno, a.a.O.

ihrer eigenen Auflösung arbeite. Denn „in dem Maße . . . , wie die große Industrie sich entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden“²⁰. Durch den Fortschritt der Technologie, oder genauer: durch die Anwendung von Wissenschaft und Technologie auf die Produktion, bricht die auf dem Tauschwert ruhende Produktion zusammen. Marx meinte, daß der unmittelbare Produktionsprozeß von selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abstreift. Er kalkuliert also die technologische Entwicklung der Produktivkräfte als sprengenden Faktor der kapitalistischen Gesellschaft ein. Denn für die kapitalistische Produktionsweise sind Industrie und Technik nur Mittel, um von ihrer „bornierten Grundlage aus zu produzieren“. In Wahrheit aber entwickeln Technik und Industrie die materiellen Bedingungen, um die kapitalistische Produktionsweise „in die Luft zu sprengen“²⁰. Das Problem der Organisation der Gesellschaft läßt sich, soviel ist Marx zuzugeben, bei der Entwicklung von Technik und Industrie nicht mehr unter den Schlüssel Tauschgesellschaft stellen. Aber Gewalt kann sich, nachdem der ökonomische Schleier zerrissen ist, in institutionellen und bürokratischen Gebilden verschleiern und Herrschaft durch neue Mechanismen verinnerlichen. Sobald die institutionellen Herrschaftsverhältnisse verinnerlicht werden, können ökonomische Polarisierungen entschärft und die im ökonomischen Gefälle latenten Antagonismen abgebaut werden, ohne daß Gewalt als Signatur der Vorgeschichte beseitigt wäre. In der Rede von 1856 und im „Rohentwurf“ von 1857, in denen Marx über die Grenze der ökonomischen Emanzipation hinausweist, stellt er, wenn auch nur am Rande, die Frage nach der menschlichen Emanzipation im Hinblick auf die Entwicklung von Technik und Industrie. Die menschliche Emanzipation bedarf im Blick auf die technologische Entwicklung „neuer Menschen“, um „richtig zur Wirkung zu kommen“. Auf daß die neuen Kräfte der industriellen Gesellschaft nicht zum letzten Male Herrschaft und Knechtschaft verewigen, bedarf es neuer Menschen, die ihre Meister werden.

Die Frage, welche Form von Organisation sich etabliert, nachdem der Tunnel der wirtschaftlichen Notwendigkeit für die Antagonismen durchschritten ist, ist auch der geheime Schlüssel aller Theorie der Industriegesellschaft. Sie ist immer Theorie der neuen Herrschaftsformen. Gerade weil Herrschaft nicht mehr ökonomisch notwendig ist, muß sie, wenn überhaupt aufrechterhalten, als anonyme Herrschaft verteidigt

²⁰ Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 592 f.

werden. Es lohnt sich die Mühe, zu untersuchen, warum die Theoretiker der Reaktion in der Analyse des industriellen Zeitalters in vielen Stücken sich den liberalen und marxistischen Theoretikern überlegen zeigen. Ich vermute, daß ihr Verhältnis zu Herrschaft und Gewalt ein viel intimeres ist als das der Theoretiker der Aufklärung. Tauschprinzip setzt noch ein Stück Vernunft voraus, und auch ihr Umschlag in Unvernunft ist – vom Tauschprinzip her gesehen – selbst noch ein dialektischer, also vernünftiger Prozeß, der in der Organisation der verwalteten Welt nicht mehr sichtbar wird. Die Wahrheit in diesem Schein, in dem alle Lebensbedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Form zusammengefaßt sind, muß anerkannt werden, aber in der Absicht, das Element des Grauens in diesem Schein der Wahrheit zu durchdringen.

II.

Am Anfang muß Nietzsche genannt werden, der den „abgründlichen Antagonismus von Kultur und Zivilisation“ – etwa gleichzeitig mit Tönnies – in die deutsche Philosophie einführt. Nietzsches Kritik der Kultur ist Kritik der Zivilisation als *décadence*, aber in der Hauptsache Verteidigung der Kultur gegen den heraufziehenden Pöbel oder den Sozialismus der Massen. Nietzsche sieht gerade in den Tendenzen der demokratischen Bewegung Europas, die eine egalitäre Gesellschaft schaffen wollen, günstige Vorbedingungen für „umfänglichere Herrschafts-Gebilde“²² gegeben, derengleichen die Geschichte noch nicht gekannt hat. „Während also die Demokratisierung Europas auf die Erzeugung eines zur *Sklaverei* im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinausläuft“, (ist sie) „zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von *Tyrannen* – das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten.“²¹ Eine „versucherische und schlimme Frage“ wird von Nietzsche schon aufgeworfen: „Wäre es für die demokratische Bewegung nicht selber erst eine Art Ziel, Erlösung und Rechtfertigung, wenn jemand käme, der sich ihrer *bediente* – dadurch, daß endlich sich zu ihrer neuen und sublimen Ausgestaltung der Sklaverei... jene höhere Art herrschaftlicher und cäsaristischer Geister hinzufände, welche sich auf sie stellte, sich an ihr hielte, sich durch sie emporhübe?“²²

Als Marx die Frage nach den „neuen Menschen“, die die „neuen

²¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Werke in drei Bänden, Bd. 2, München 1955, S. 708.

²² Nietzsche, *Aus dem Nachlaß*, in: Werke, Bd. 3, S. 505 f.

Kräfte der Gesellschaft“ meistern könnten, aufwarf, setzte er auf den Menschen, der zur Empörung gegen die Unmenschlichkeit von Herrschaft und Knechtschaft gezwungen ist. Die neue Aufklärung im Zeichen Nietzsches meint sich aber über die Emanzipation des Menschen und die Aufklärung selbst aufgeklärt. Sie rekurriert auf die „Natur“ des Menschen, die immer Gewalt heißt, und schraubt den Menschen, dessen Bewußtsein bereits den Zwang der Natur gebrochen hat, zurück, sei's auf den Schicksalsglauben der Antike, sei's auf das Opferritual der primitiven Religion. Diesen Regreß des Bewußtseins, darin der mündig gewordene Mensch wieder entmündigt wird, soll, wenn auch im rohesten Umriß, an zwei Stationen deutscher Soziologie markiert werden: an Max Weber und Arnold Gehlen. Die Soziologie ist die ideale Verlängerung der industriellen Gesellschaft selbst. Wenn wir also statt der *œuvres incomplètes* der realen Geschichte der industriellen Gesellschaft die *œuvres posthumes* ihrer ideologischen Geschichte kritisieren, „so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: *that is the question*“²³.

Als Marx den sinnlich-übersinnlichen Charakter der Ware analysierte, griff er zur Analogie in die Nebelregion der religiösen Welt. Aber sein Hinweis auf Ware als Fetisch war von der Tendenz bestimmt, die „theologischen Mucken“ der Ware auszutreiben: durch theoretische Aufklärung des Bewußtseins und durch praktische Umwälzung der Gesellschaft den Fetisch zu zertrümmern. Weber aber, im Zeichen Nietzsches, verzaubert die Rationalisierung und Intellektualisierung, eben die Entzauberung der Welt – zum Schicksal, das unentrinnbar bleibt und neue Hörigkeit stiftet. Die industrielle Gesellschaft sieht Weber „an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine rein technisch gute und d. h.: eine rationale Beamtenverwaltung und -versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll“²⁴. Das Thema war von Nietzsche schon angeschlagen, soziologisch aber erst von Weber analysiert. Die äußere Struktur der bürokratischen Herrschaft schlägt

²³ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: Die Frühschriften, ed. Landshut, Stuttgart 1953, S. 214.

²⁴ Max Weber, Parlamentarismus und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: Gesammelte politische Schriften, München 1921, S. 150 f., vgl. auch S. 152, und: Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik, in: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924, S. 414.

aufs Innere der psychischen und kulturellen Organisation. Außen und innen sind gleich schicksalsverfallen. Cäsarismus der Organisation und Fellachentum der späten Zivilisation fügen sich bei Weber bruchlos ineinander.

Schon in der Abhandlung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in der Weber eine religiöse Ahnentafel des Kapitalismus aufstellt, ist seine Pointe die Loslösung des siegreichen Kapitalismus, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, von den psychischen Voraussetzungen der Anfänge der bürgerlichen Gesellschaft. Denn seine Abhandlung erschöpft sich nicht im Erweis einer religiösen Genealogie, sondern kulminiert im Abschied Webers von einer Zeit des freien Menschentums: der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein, – zu einem hörigen Menschentum: wir *müssen* es sein. Dieser Wandel vom freien zum hörigen Berufsmenschen ist's, der die Pointe der gesamten Analyse Webers ausmacht. War für den Puritaner die Sorge um die weltlichen Güter noch wie ein dünner Mantel um seine Schultern gelegt, den er jederzeit abwerfen konnte, so „ließ das Verhängnis“ aus dem Mantel „ein stahlhartes Gehäuse“ werden²⁵.

Die kapitalistische Produktionsweise hat als „Verhängnis“ das stahlharte Gehäuse geschaffen, aber dies Gehäuse der industriellen Gesellschaft scheint Weber nun unabhängig von den Produktionsverhältnissen zu sein. Dies sein immer wiederkehrender Einwand gegen den Sozialismus der Literaten. Denn auch eine immer weitergehende Ausschaltung des Privatkapitalismus würde nicht „ein Zerbrechen des stählernen Gehäuses“ der industriellen Gesellschaft bedeuten. Die Ausschaltung des Privatkapitalismus würde vielmehr heißen: ... daß nun auch die Leitung der verstaatlichten ... Betriebe bürokratisch würde. ... Die staatliche Bürokratie herrschte, wenn der Privatkapitalismus ausgeschaltet wäre, *allein*. ... Etwa wie in Ägypten im Altertum, nur in ganz unvergleichlich rationalerer und deshalb: unentrinnbarer Form.“²⁴ Unentrinnbar erscheint Weber aber die Organisation der bürokratischen Gesellschaft, weil für ihn die gesellschaftlichen Verhältnisse immer nur durch allgemeine Unmündigkeit konstituiert sind. In der Herrschaft der Bürokratie versteckt sich Herrschaft von Menschen über Menschen. Sie verteidigt Weber als Schicksal. Weil die industrielle Gesellschaft nichts als Ordnungsmenschen braucht, also keine neuen Menschen, durch die die neuen Produktivkräfte erst richtig zur Wirkung kommen, ging es ihm darum, ein unwägbares Etwas „dieser Maschinerie entgegenzu-

²⁵ Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920.

setzen..., um einen Rest des Menschentums freizuhalten von dieser Parzellierung der Seele, vor dieser Alleinherrschaft bürokratischer Lebensideale“. Dieser Rest des Menschentums aber lebt nur im Rückzug aus der Öffentlichkeit, aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit²⁴.

Dieser Rückzug der „letzten und sublimsten Werte... aus der Öffentlichkeit... in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander“²⁶ bezeugt nur, daß reine Innerlichkeit und nackte Herrschaft wie konkav zu konvex zueinander passen. Schicksal unserer Kultur ist es, „nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließliche Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte“²⁷, daß wir sehenden Auges nun in den Polytheismus zurückkehren: zum Kampfe der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte. „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen“ am Ende des christlichen Zeitalters „ihren Gräbern und streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf“. Die schicksalsverfallene Lehre Webers gibt in ihrem Rekurs auf den Polytheismus: „hier streiten eben auch verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit“²⁷, ihr Geheimnis preis. Zweitausend Jahre christlicher Geschichte müssen durchgestrichen werden, um auf der Spitze der Moderne den antiken Polytheismus wiederkehren zu lassen. Erst so regredierend zurechtgestutzt kann das Selbstbewußtsein des Menschen im stahlharten Gehäuse der Wissenschaft und Technik eingemauert werden.

Im Begriff des Schicksals, der den Menschen blinder Herrschaft unterstellt, reflektiert sich die Herrschaft, die Menschen ausüben. Unentrinnbar ist dieses Schicksal nur, weil es durch Herrschaft sich selbst bestimmt. Das macht die soziologische Analyse Webers noch deutlich, während seine mythologische Rede vom Schicksal diesen Sachverhalt verklärt. Die Analyse Webers, aber auch seine Prognose, gewinnen ihre Gewalt aus der Konstellation der industriellen Gesellschaft selbst, die im Osten wie im Westen die Potentialitäten von Herrschaft bis ins Extrem gesteigert hat. Soweit Weber beschreibt, was ist, soweit seine Analyse prognostischen Wert erhielt, wäre es ohnmächtig, gegen sie zu polemisieren. Ein anderes aber ist seine Komplizität mit dem Gang der Geschichte, die ihn verleitet, das Geschehen selbst zum Schicksal zu erhöhen. Gerade Weber wußte, wie ein im Nachlaß befindlicher Brief an Robert Lief-

²⁶ Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 554.

²⁷ Weber, a.a.O., S. 546 f.

mann am deutlichsten bezeugt, vom Spuk der Kollektivbegriffe. Kollektive sind für Weber „nichts als die Chance, daß bestimmte Arten spezifischen *Handelns* stattfinden, Handelns bestimmter einzelner Menschen. Sonst gar nichts...“²⁸. Wer das weiß, der sollte, wo von Schicksal die Rede ist, die Namen nennen.

III.

Der Rückfall des Bewußtseins auf den Polytheismus der Griechen ist aber nur die erste Stufe des Regresses. Zur Apologie der Industriekultur muß Gehlen auf das molochitische Opferritual der Primitiven selbst zurückgreifen. Die Industriekultur ist aus dem „Zusammenwirken von exakter Wissenschaft, Technik und industrieller Auswertung“ entstanden. In der Struktur des Verbundes von Wissenschaft und Technik liegen keine äußeren Gründe des Verfalls. „Es gibt keinen Anlaß, mit der stetig weiterlaufenden Folge von Erkenntnissen und Erfindungen den Gedanken an einen Verfall oder auch nur eine Stagnation zu verbinden.“ Die Zivilisation der industriellen Gesellschaft gewinnt eine „durch Verbesserung gegliederte und nur noch durch Gewaltstörungen bedrohte Endlosigkeit“, ja „Unsterblichkeit“²⁹. Im Zusammenwirken von exakter Wissenschaft, Technik und industrieller Auswertung ist „die Menschheit vom Gang der Maschinen vollständig abhängig geworden... so daß... die Apparate, die wir einst frei handhabten, anfangen, so zu unserem biologischen Leben zu gehören, wie das Schneckenhaus zur Schnecke“³⁰. Die Autorität des Physikers Werner Heisenberg wird angerufen: „es erscheint dann, die Technik fast nicht als das Produkt bewußter, menschlicher Bemühung um die Ausbreitung der materiellen Macht, sondern eher als ein biologischer Vorgang im großen, bei dem die im menschlichen Organismus angelegten Strukturen in immer weiterem Maße auf die Umwelt des Menschen übertragen werden, ein biologischer Vorgang also, der eben als solcher der Kontrolle durch den Menschen entzogen ist“³⁰. Dieses Gefüge der industriellen Kultur aber ist vom Menschen nicht mehr lenkbar. Darum ist die Frage, die noch von Nietzsche bis Carl Schmitt reicht: welche Art von Politik stark

²⁸ Weber in einem Brief an Robert Liefmann vom 9. 3. 1920, abgedr., in: Max Weber und die Soziologie heute, Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages, Tübingen 1965, S. 137, Fußnote 12.

²⁹ Arnold Gehlen, Über kulturelle Evolutionen, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, S. 208 und 211.

³⁰ Gehlen, a.a.O., S. 208 f.

genug ist, sich der neuen Technik zu bedienen, für Gehlen „ein im tiefsten konservativer Versuch... eben diese Kontrollchance über einen metahumanen Prozeß sich einzureden, der sich der Kontrolle bereits entzogen hat“ – also eine „gegen den Zeitstrom gerichtete Bemühung um die Bewahrung des Selbstgefühls und des Selbstimportanz-Bewußtseins des Menschen“³⁰. Um dem mündig gewordenen Menschen die Mucken seiner „Selbstimportanz“ als Individuum – „dieser Ausgeburt des sechzehnten Jahrhunderts, die das neunzehnte großgefüttert hat“ (Hofmannsthal)³¹ – auszutreiben, muß Gehlen auf den Unterschied zwischen „Urmensch“ und „Spätkultur“ rekurrieren, eine Formel Gehlens, die im Blick auf unsere Frage auch als Unterschied zwischen „Urkultur“ und „Gegenwart“ sich variieren ließe. Gehlen sieht sich vor die „neuartige Aufgabe“ gestellt, „die Verselbständigung und Autonomie, welche die Institutionen gegenüber dem Einzelnen gewinnen, aus der Natur des Menschen abzuleiten... Dieselben Einrichtungen also, die die Menschen in ihrem Denken und Handeln untereinander hervorgehen lassen, verselbständigen sich ihnen zu einer Macht, die ihre eigenen Gesetze wiederum bis in ihr Herz hinein geltend macht.“³² Freilich eines bedroht die Macht der Institutionen. Sie ist durch den Anspruch des mündig gewordenen Menschen gefährdet. Darum richtet Gehlens schärfste Kritik sich gegen den Anspruch des Subjekts, das den Institutionen nicht mit Haut und Haaren verfallen ist. Das System der Herrschaft wird von ihm so absolut gesetzt, daß er die Frage Webers, was wir dieser Maschinerie entgegensetzen haben, um einen *Rest* des Menschentums freizuhalten von dieser Alleinherrschaft bürokratischer Ideale, als romantische Phrase ablehnen muß. „Wer so ‚mit Haut und Haaren‘ in seinen Status hineingeht, hat keine andere Wahl, als sich von den geltenden Institutionen konsumieren zu lassen, er findet außerhalb ihrer überhaupt keinen Punkt, wo er hintreten könnte. Diese Würde ist es, die unserer Zeit so weitgehend fehlt, wo die ‚Subjekte‘ in dauernder Revolte gegen das Institutionelle sind.“³³. Wenn Marx von „der Vernichtung der Fremdheit“ sprach, mit der sich die Menschen zu ihrem eigenen Produkt verhalten sollten, wenn er davon sprach, daß „die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht (wird), die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht“, und wenn er meint, daß die Menschen den Austausch, die Produktion, die Weise ihres gegenseitigen Verhaltens in die Gewalt bekommen“ müssen, so ist

³¹ Gehlen, a.a.O., S. 217.

³² Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956, S. 9.

³³ Gehlen, a.a.O., S. 233 f.

Marx für Gehlen in die Illusion einer möglichen Aufhebung von Entfremdung verstrickt, deren Geschichte Gehlen in einem höchst aufschlußreichen, aber auch höchst verräterischen Aufsatz skizziert³⁴. Entfremdung bildet bewußt das Fundament seiner Theorie der Gesellschaft. Der Grundsatz Rousseaus, Fichtes, aber auch Hegels: Der Mensch kann zu sich nur über den anderen Menschen kommen, wird bei Gehlen verhärtet zum Grundsatz: Der Mensch kann zu sich und seinesgleichen ein dauerndes Verhältnis nur indirekt festhalten, er muß sich auf einem Umwege sich entäußernd wiederfinden. Dieser Umweg führt über die Institutionen. Verlust und Wiedergewinnung des Menschen durch die Institution vollzieht sich bei Gehlen aber durch ein molochitisches Opferritual. Mit hoher Absicht sagt Gehlen: „So werden wenigstens die Menschen von ihren eigenen Schöpfungen verbrannt und konsumiert und nicht von der rohen Natur, wie Tiere. Die Institutionen sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben.“³⁵ Verbrannt und konsumiert werden die Menschen nicht nur in Auschwitz und Hiroshima, sondern das Opferritual ist permanent. Der Ausnahmefall bestätigt nur die Regel. Daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, heißt für Gehlen, daß er sich von den Institutionen „konsumieren lassen muß“. Erst bei Gehlen kommt die von Benjamin fürs 19. Jahrhundert gesichtete, aber am Ende verworfene Phantasmagorie der Hölle an ihren Ort: erst in der Phantasmagorie der Industriekultur trifft die Korrektur Adornos am Benjaminischen Bild: nicht müßte der Saturnring zum gußeisernen Balkon werden, sondern dieser zum leibhaftigen Saturnring³⁶. In dieser Phantasmagorie läßt sich „die *Fiktion* der Freiheit und Selbstbestimmung leichter als jede andere durchhalten“, denn in der „zweiten Natur“ der industriellen Gesellschaft können „adoptierte Meinungen und Gesinnungen als eigene erlebt werden. Es würde mir keinerlei Mühe machen“, sagt Gehlen, „mir eine Termitengesellschaft vorzustellen, in der sich jedes Individuum für frei hält“³⁷. Subjekt und Objekt sind bei Gehlen in höhnischer Umkehrung des Hegelschen Satzes, daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, eins geworden.

Aber jede Kritik Gehlens scheitert an einem Einwand: beschreibt

³⁴ *Gehlen*, Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 40, 1952/53.

³⁵ *Gehlen*, a.a.O., S. 352.

³⁶ Vgl. Adornos Brief an Benjamin vom 2. 8. 1935, in: *Benjamin*, Briefe 2, S. 679.

³⁷ *Gehlen*, Über kulturelle Evolutionen, S. 218.

Gehlen in seiner Theorie der Institutionen nicht einen naturgeschichtlichen Prozeß? Ist Gehlen nicht gerade darin Erbe von Marx, daß er die Struktur und Geschichte der gesellschaftlichen Formationen als naturgeschichtlichen Prozeß begreift? Wenigstens was die Methode angeht, scheinen Gehlens Analyse der Institutionen und die ökonomische Analyse von Marx von einer Voraussetzung auszugehen. Aber der Schein trügt. Denn wenn Marx die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß beschreibt, so hat dies Wort vom naturgeschichtlichen Prozeß bei ihm sein gründlich ironisches Recht. Das Gesetz der kapitalistischen Akkumulation, das Marx beschreibt, ist ein Gesetz von Menschen gesetzt und seine Ordnung eine von Herrschenden. Das Gesetz der Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation ist ein in ein Naturgesetz mystifiziertes Gesetz. Als Natur, also als unentrinnbar, erscheint es nur im Kaleidoskop in der Hand der Herrschenden, denen bei jeder Drehung alles Geordnete zur neuen Ordnung zusammenstürzt. Marx beschreibt den Prozeß der kapitalistischen Ökonomie, wie er sich im Kaleidoskop der Herrschenden darstellt. „Die Begriffe der Herrschenden sind allemal die Spiegel gewesen, dank deren das Bild einer ‚Ordnung‘ zustande kam.“³⁸ Die Pointe seiner Analyse ist: das Kaleidoskop selbst muß zerschlagen werden. Bei Gehlen aber verwandelt sich die These: die gesellschaftliche Formation ist ein naturgeschichtlicher Prozeß, in ein biologisches Gesetz. Während Marx beim Adjektiv „naturgeschichtlich“ den Akzent auf Geschichte, die den Schein des Naturzwanges bricht, legt, legt Gehlen ihn auf Natur selbst, die die Geschichte aller Emanzipation von Natur illusorisch macht. Die ironisch-entlarvende Nuance des Adjektivs „naturgeschichtlich“ bei Marx ist bei Gehlen gründlich vergangen, und die Finsternis der Natur herrscht endgültig.

IV.

Alle Emanzipation heißt Rückführung der menschlichen Verhältnisse auf den Menschen selbst. Für die Industriegesellschaft gilt zwar, wenn wir das Wort ihres Apologeten à la lettre nehmen, die Entfremdung, aber nicht der Mensch. Zu lernen aber ist von diesem Apologeten, *wohin* das Gebiet des Kampfes um Emanzipation sich heute verlagert hat: von dem von Marx durchschauten Feld der Ökonomie auf das erst marxistisch zu durchschauende Geflecht von Herrschaft und Profit in den Institutionen. Darum ist es nicht von ungefähr, wenn die Studenten

³⁸ Benjamin, Zentralpark, in: Illuminationen, Frankfurt/Main 1961, S. 265.

heute vom langen Marsch durch die Institutionen reden. Der lange Marsch des größten Praktikers des revolutionären Krieges der Gegenwart von Südchina bis an die mongolische Grenze ist noch ein Ereignis des nationalen Krieges. Das Bündnis der Philosophie mit den Partisanen aber entfesselt die Möglichkeit des Kampfes im Raume der Industriekultur selbst um die Emanzipation des Menschen von seinen Institutionen, d. h. das Geheimnis des 20. Jahrhunderts und der möglichen Revolution dieses Jahrhunderts.

Die Frage vom Verhältnis der technologischen Emanzipation zur Gesellschaft wird für uns heute zur Frage der technologischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation. Wenn von der Technik gesagt wird, sie sei „fast nicht als das Produkt menschlicher Bemühung um die Ausbreitung materieller Macht, sondern eher als ein biologischer Vorgang im großen“ zu verstehen, als ein metahumaner Vorgang also, der eben als solcher der Kontrolle der Menschen entzogen ist, so ist dies, auch wenn abgedeckt durch die Autorität eines Physikers, im genauesten Sinne des Wortes Fetischisierung. Weil die technologische Emanzipation sich vollziehen konnte und dennoch die Menschen von ihren eigenen Schöpfungen verbrannt und konsumiert werden, weil die technologische Emanzipation sich vollziehen konnte und dennoch die Institutionen der industriellen Gesellschaft sie verzehren nach dem Gesetz eines Moloch-Rituals, in das die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben, so folgt daraus: die technologische Emanzipation ist nicht die menschliche Emanzipation. Wir sind noch lange nicht aus der Geschichte heraus und im post-histoire angekommen, sondern stehen noch tief in der Vorgeschichte, darin das Opferritual der Institutionen zelebriert wird. Mit diesem Hinweis auf die religiöse Geschichte verwandeln wir nicht die weltlichen Fragen der industriellen Gesellschaft in theologische, sondern wir verwandeln die theologischen in weltliche³⁹, wenn wir an den Mythologemen der Theorie von der Industriegesellschaft den Schein der Theorie, der die Erscheinung der industriellen Gesellschaft zurückspiegelt, aufweisen.

Mit Recht fundiert Gehlen den Ursprung der Kultur im Ritus. Kultur ist, wie wir seit Gehlen noch deutlicher als vorher wissen, im Dienst des Rituals entstanden, zuerst eines magischen, dann eines religiösen. Kultur hat ihre Fundierung im Ritual, in der sie ihren „originären und ersten Gebrauchswert hatte“⁴⁰. Diese Fundierung mag noch so vermittelt sein, wie sie will, sie ist auch noch in profansten Formen und

³⁹ Vgl. Marx, Zur Judenfrage, in: Die Frühschriften, ed. Landshut.

⁴⁰ Benjamin, Das Kunstwerk, Schriften 1, S. 374.

Äußerungen „als säkularisiertes Ritual erkennbar“. Aufgabe wäre es, das Element des Opferrituals an der Kultur selber zu durchdringen. Denn gerade die moderne Industriekultur emanzipiert sich als Konstruktion zum ersten Male in der Weltgeschichte von ihrem „parasitären Dasein am Ritual“ von der mimetischen Repetition in illo tempore. An die Stelle ihrer „Fundierung aufs Ritual“ tritt heute, wie Benjamin an entscheidender Stelle sagt, „ihre Fundierung auf eine andere Praxis: nämlich ihre Fundierung auf Politik“⁴¹, das heißt: auf Konstruktion und Geschichte. In dieser Konstellation aber den Ursprung zu beschwören, die Natur des Menschen und Mensch als Natur zu zitieren, heißt „am Ende einer langen Geschichte der Kultur und des Geistes“⁴², in der die Macht des Ursprungs entmächtigt wurde, die ganze Macht des Acheron zu mobilisieren, um eben diese Geschichte zu annullieren. Geschichte heißt nicht nur Fortschritt in der Naturbeherrschung, Zurückdrängung der Schranke der Natur, sondern Verwandlung des Menschen selbst. Schon „die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“⁴³, denn indem der Mensch durch diese Bewegung der Geschichte auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.

Anthropologie wird von Gehlen beschworen, um die Arbeit der Geschichte, die er als technologische wie selten einer kennt, anerkennt und beschreibt, gesellschaftlich stillzulegen. Die Natur wird durch die Technik geschichtlich, aber die Natur des Menschen, der diese Konversion der Natur in Geschichte erst inauguriert hat, muß auf dem alten Adam fixiert bleiben. Die Bäume der Technik, meint Gehlen, wachsen in den Himmel, aber die „Kulturrevolution“ scheitert am „festgekrallten Status quo“ der Gesellschaft. Von ihr sagt Gehlen: „Wassertreten im Strome Lethe“⁴⁴. Jedoch die Konversion der Natur in Geschichte setzt die Konversion oder die Möglichkeit der Konversion des alten Adam in einen neuen Adam voraus. „Erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche... erkannt und organisiert hat“⁴⁵ und daher – so müssen wir heute das Wort von Marx konsequent weiterführen – die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *technologischen* Kraft von sich trennt, erst dann kann von menschlicher Emanzipation die Rede sein.

⁴¹ Benjamin, a.a.O., S. 375.

⁴² Gehlen, Urmensch und Spätkultur, S. 285.

⁴³ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, ed. Landshut, S. 242.

⁴⁴ Gehlen, Die Säkularisierung des Fortschritts, in: Säkularisation und Utopie, Festschrift für Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967, S. 65 und 70 f.

⁴⁵ Vgl. Marx, Zur Judenfrage, ed. Landshut, S. 199.

Die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft vollzog sich in Phasen. Als erste hat Marx einst die Kritik der Religion markiert. Sie bleibt die Voraussetzung aller Kritik, denn sie hat das Modell für Kritik der profanen Existenz geliefert: Die Gesellschaft konstituiert ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt ist. Von Phase zu Phase verlagert die Kritik ihren Schwerpunkt: vom Theologischen zum Politischen, vom Politischen zum Ökonomischen, vom Ökonomischen zum Technologischen. Jede Ebene hat den ihr eigenen Schein ausgebreitet, die ihr eigene Apologie entwickelt, aber auch die ihr eigenen Waffen der Kritik geschmiedet.

Die Kritik des theologischen Schleiers war im wesentlichen das Werk des Zeitalters, das sich selbst den Namen „Aufklärung“ gab. Die politische Emanzipation war ihr Werk. Marx beginnt seine Kritik schon mit der Auflösung des politischen Schleiers: die politische Emanzipation ist nicht die menschliche Emanzipation. Seine Kritik der politischen Emanzipation treibt ihn zur Analyse der politischen *Ökonomie*. Der Schwerpunkt der Kritik hat sich aufs Ökonomische verlagert: Ware als Fetisch war der Schlüssel, um der bürgerlichen Gesellschaft ihr finsternes Geheimnis zu eröffnen. Technik und Industrie erscheinen im 19. Jahrhundert noch eng verbunden mit der ökonomischen Struktur des Kapitalismus. Die phantastische Entwicklung der Technik und Industrie hat aber nun selber ihren Schleier über die gesellschaftlichen Verhältnisse gebreitet, den technologischen Schleier. Diesen Schleier gilt es heute zu zerreißen, und darum bliebe der Einsatz beim ökonomischen Problem allein noch ohnmächtig gegenüber den Mächten, die heute Herrschaft ausüben. Wollte man an den ökonomischen Status quo anknüpfen, der sich in der westlichen Welt eingespielt hat, wenn auch in einzig angemessener Weise, das heißt negativ, immer bliebe das Resultat ein Anachronismus⁴⁶. Wenn kritische Theorie das revolutionäre Potential in der industriellen Gesellschaft am Grade der ökonomischen Reife bemißt, so ist sie in der Illusion eines Ökonomismus befangen. Selbst die Verneinung unserer ökonomischen Gegenwart als universaler Tauschgesellschaft findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der industriellen Gesellschaft. Ihr Triumph in der phantastischen Entfaltung der Produktivkräfte wird erkaufte durch den Rückschritt der gesellschaftlichen Verhältnisse und durch den damit verbundenen Regreß des Bewußtseins. In einer Gesellschaft, in der es bereits möglich ist, einen Zustand zu visieren, in dem Gewalt überhaupt

⁴⁶ Vgl. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, ed. Landshut, S. 209.

verschwände, wird Gewalt durch die Herrschaft der übermächtigen Institutionen inthronisiert. Wenn Fortschritt, einst ein kritischer Begriff der Aufklärung, um den Zwang der Natur, die Repetition des Immergleichen, zu brechen, selbst umschlägt in Routine und in blinden Automatismus, dann ist die kritische Spitze des Begriffs abgestumpft, und Fortschritt wandelt sich selbst zum Organon der Repression.

Auch der marxistische Begriff von Fortschritt konnte dem Sog der technologischen Illusion nicht widerstehen. Er will, wie Benjamin in seinen Geschichtsphilosophischen Thesen sagt, „nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahrhaben. Er weist schon technologische Züge auf, die später im Faschismus begegnet werden.“⁴⁷ Die Fronten haben sich vertauscht. Heute erscheinen die Theoretiker der Reaktion als Ideologen des technologischen Fortschritts, während die Theoretiker der Aufklärung das Geschäft der Kritik betreiben, um den Begriff des Fortschritts vor der technologischen Einführung zu retten. Wenn Fortschritt, wie Gehlen bemerkt⁴⁸, als Routine sich vollzieht, so werden die Menschen vom technologischen Fortschritt blind in den Zwang genommen, ohne daß sie im Fortschritt der Technik und Industrie als Subjekt sich konstituieren können. Als Preis für den technologischen Fortschritt wird die Trennung des Produzierenden von den Produktionsmitteln gefordert. Diese Trennung ist, wie Weber bemerkt⁴⁹, keineswegs nur dem wirtschaftlichen Produktionsprozeß eigentümlich, sie gilt innerhalb der Fabrik, der Staatsverwaltung, des Heeres, der Universität.

Dieses verdinglichte Verhältnis von Produktionsmitteln und Produktionsverhältnissen ist, wie Weber sagt, teils rein technisch, durch die Art der modernen Betriebsmittel bedingt, teils aber einfach durch die größere Leistungsfähigkeit dieser Art des Zusammenwirkens der Menschen: durch die Entwicklung der „Disziplin“.

Wenn die Natur der heutigen Technik von Weber und Gehlen als schlagendes Argument eingeführt wird, so hat dieses Argument den Schein der Wahrheit für sich, aber bleibt dennoch Mythologem. Die Geschichte der Produktionskräfte wird beschworen, aber die Geschichte der Antagonismen in den Produktionsverhältnissen eskamotiert. Denn die Idee, daß innerhalb der Fabrik, der Universität, der Staatsverwaltung und des Heeres, also innerhalb der Institutionen unter dem Titel

⁴⁷ Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen (XI), in: Werke 1, S. 501.

⁴⁸ Vgl. Gehlen, Die Säkularisierung des Fortschritts, S. 69 f.

⁴⁹ Vgl. Weber, Der Sozialismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, S. 498.

„Disziplin“ sich Herrschaft von Menschen über Menschen etabliert, daß die technologische Emanzipation aber eine Assoziation von Individuen ermöglichen könnte, die nicht auf Herrschaft und Knechtschaft beruht, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist, dieser Gedanke scheint Weber und Gehlen jenseits der Diskussion. Wenn Soziologie als Wissenschaft die Art, wie die industrielle Gesellschaft aus den Tatsachen, die unmittelbar gegeben sind, sich selbst bestimmt, kritiklos übernimmt, so reproduziert sie nur den Schein der Gesellschaft. Es kommt aber darauf an, den Schein der Erscheinungen zu durchschauen und zu verstehen, warum dieser Schein sich als „notwendig“ etabliert.

Marx hielt die Kritik der Religion im wesentlichen für beendet⁵⁰. Die Kritik des Himmels verwandelte sich ihm in die Kritik der Erde. Wie aber, wenn die Erde selbst sich heute am genauesten durch den theologischen Begriff: Phantasmagorie der Hölle, fassen läßt? Die Religion war noch der „Seufzer der bedrängten Kreatur“⁵⁰, darin sich der Protest und die Forderung nach wirklichem Glück illusorisch aussprachen. In der Industriekultur aber ist der Seufzer der bedrängten Kreatur übertönt vom Lärm des illusorischen Glücks, so daß die Forderung nach dem wirklichen Glück stumm geworden ist. Heute ist die Industriekultur und nicht die Religion „die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer point d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund“. Sie, die Industriekultur und nicht die Religion, mißt heute „die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt“⁵⁰.

Die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens geschieht heute nicht im Himmel, sondern auf Erden. Die Selbstentfremdung des Menschen hat jenen Grad erreicht, der ihn seine eigene Vernichtung als reale Möglichkeit erfahren und als naturgeschichtlichen Prozeß über sich ergehen läßt. Die Mythologeme Webers und Gehlens, die unausgesprochen aller Theorie des gegenwärtigen Zeitalters als Industriegesellschaft zugrunde liegen, sind ein Index dafür, daß den Menschen diese Grundtatsache ihres heutigen Daseins, deren Folgen sie sich unmöglich erwehren können, verschleiert geblieben ist.

⁵⁰ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, ed. Landshut, S. 207 f.